
Cultura y academia: debates y perspectivas

Guillermo de la Peña*



Algunas preguntas iniciales

El presente ensayo se estructura en torno a tres preguntas: ¿cómo participan las instituciones académicas en la creación, promoción y difusión de la cultura? ¿Es deseable el tipo de participación que existe ahora? ¿Es posible mejorarlo?

Responder a estas preguntas supone asumir una postura respecto a la definición del concepto de cultura —un concepto obvio y simultáneamente elusivo— y discutir los méritos de las posibles manifestaciones de la cultura en el ámbito de la academia. Para desarrollar esta discusión, la voy a referir a dos debates señeros en la historia de las ideas de las últimas décadas: el de las “dos culturas” en el mundo intelectual de Occidente, propuesto originalmente por Charles Percy Snow —un novelista que era también especialista en ciencias físicas—, y el del multiculturalismo, que ha suscitado voces de alarma de autores tan diversos como Samuel Huntington y Alain Finkielkraut. En mi opinión, las instituciones académicas tienen la capacidad y responsabilidad de contribuir significativamente a la clarificación de ambos debates.

Las dos culturas

Como se recordará, la cuestión de las dos culturas intelectuales —la de los científicos y la de los humanistas— fue planteada por Snow en su célebre conferencia de 1959 para denunciar cuatro fenómenos: la excesiva especialización y compartamentalización de las llamadas ciencias duras (y de su hermana menor: la tecnología); la ignorancia y el desprecio de la tradición que mos-

traban los científicos, y su sobrevaluación del futuro; la despreocupación de los humanistas (entre los que incluía a los escritores y artistas junto con los profesores de disciplinas humanísticas) por los avances científicos y técnicos, y la incomunicación entre ambos grupos de intelectuales.¹

Para Snow, los dos grupos vivían en sendas torres de marfil, que convenía abrir a los vientos mundanos; pero, además, su recíproca ignorancia conducía a la desvinculación creciente entre la ciencia y la sociedad, puesto que quienes mejor hubieran podido divulgar los conocimientos científicos —los propios humanistas— carecían de interés en ellos. Por añadidura, la brecha entre las dos especies pensantes tendía a crecer: los científicos se encerraban más y más en fórmulas y jergas comprensibles sólo para ellos y crecía su ignorancia acerca de otros temas, mientras que los humanistas se despreocupaban cada día más de la aridez conceptual de sus colegas y no pocas veces se regodeaban en juegos verbales de ingenio banal.

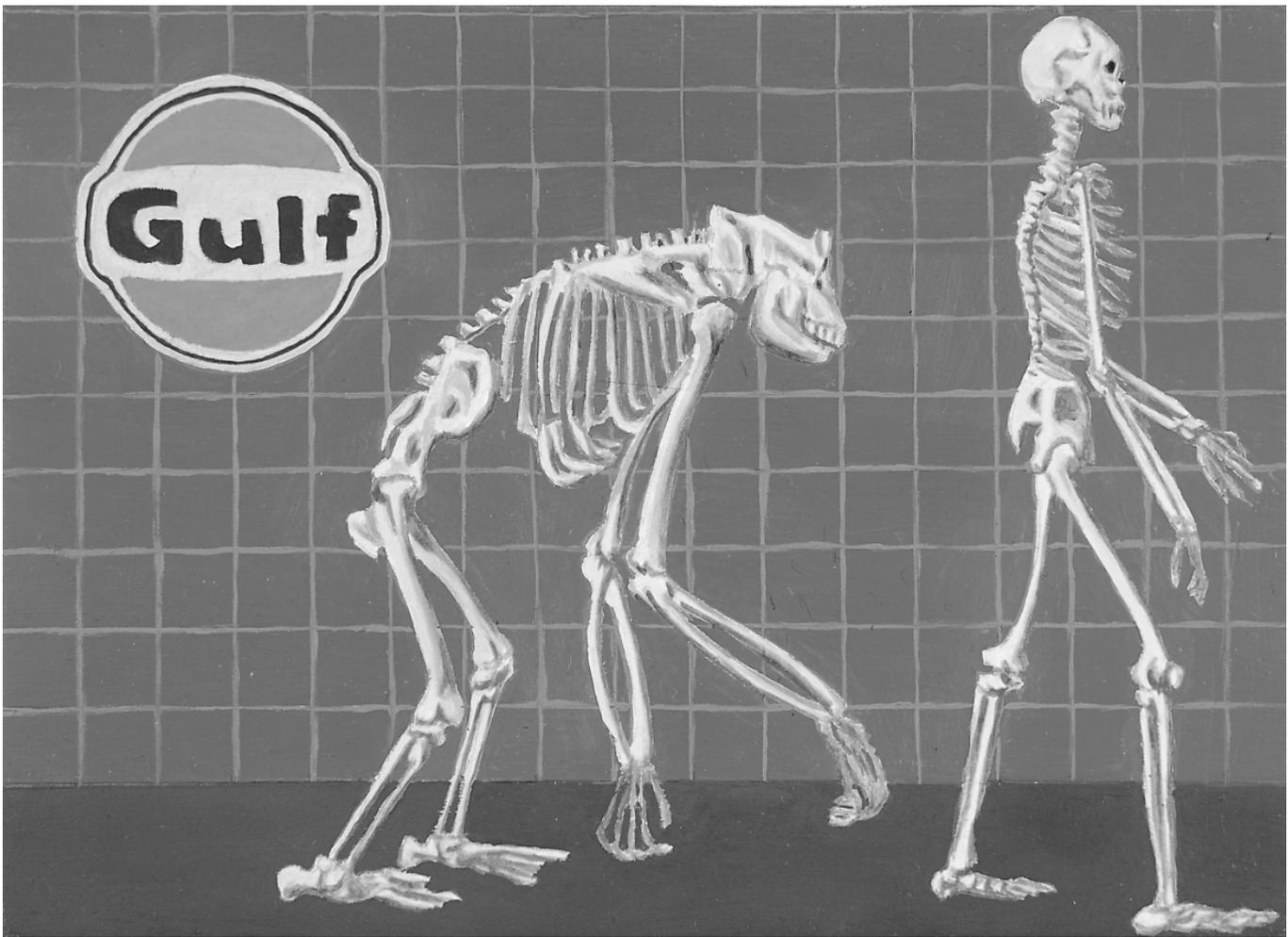
Snow atribuía una parte de la culpa a la forma en que se había transformado la educación europea y norteamericana, que se definía por la estrechez de sus campos de especialización. En la universidad medieval era inconcebible que un estudiante, cualquiera que fuera su destino, omitiera el estudio de las grandes ramas del saber: la

* Doctor en antropología, profesor e investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social de Occidente, tutor de investigación del Doctorado en Filosofía de la Educación del ITESO. El autor agradece los comentarios de Patricia Bravo y Herón Pérez Martínez, así como las conversaciones sostenidas sobre estos temas con Alfonso Alfaro.

gramática y la retórica, las ciencias, la filosofía y la teología. Más tarde, los *colleges* (colegios) de las viejas universidades británicas —Oxford, Cambridge, St. Andrew's y Durham— funcionaban como corporaciones multidisciplinarias de profesores y estudiantes residentes; es decir, en un mismo *college* convivían estrechamente científicos y humanistas, quienes por otra parte y al mismo tiempo participaban de mundos especializados: los departamentos académicos. Pero con el tiempo la importancia académica de los *colleges* fue decayendo, en beneficio de los departamentos; muchos estudiantes ya ni siquiera vivían en aquéllos, y los currículos perdieron gradualmente variedad y flexibilidad. Algo análogo ocurría con las universidades del continente: en Francia y España las facultades napoleónicas eran mundos compactos y aislados, y en Alemania la institucionalización del modelo diltheyano había separado a las “ciencias de la naturaleza” de las “ciencias del espíri-

tu”. Supuestamente la educación media, y sobre todo el bachillerato o sus equivalentes, tendrían que proporcionar visiones de conjunto del conocimiento humano, pero de hecho se quedaban en presentaciones muy superficiales e incompletas. Así, en el siglo XX, al aumentar con rapidez el caudal y la especificidad de las disciplinas científicas, el proceso de aislamiento ha llegado a su punto culminante.

Para remediar la situación sería necesario tomar medidas drásticas. Habría, en primer lugar, que reducir a los propios investigadores y profesores universitarios: enseñar a los científicos el gusto por la historia, la literatura y el arte y a escribir con corrección, y a los humanistas a entender —así fuera en forma mínima— el lenguaje matemático y los progresos de las ciencias experimentales. En segundo lugar, tendrían que replantearse los currículos universitarios para prohibir o al menos reducir de manera sustancial la especia-



Sin título, de la serie “Marca registrada”, óleo sobre madera, 12 x 17 cm, 2001, colección Eduardo Sánchez.

lización en el nivel de la licenciatura. Y en tercer lugar, debería inducirse por todos los medios a los humanistas a escribir y hablar sobre la ciencia y la tecnología, hacer historia de la ciencia moderna, presentar al público de los medios masivos —prensa, radio, cine, televisión— la importancia práctica y la belleza de los descubrimientos científicos.

Las respuestas a la crítica de Snow no se hicieron esperar.² Algunos científicos se rieron: ellos no tenían por qué hacer poesía, contar cuentos o perderse en ensoñaciones metafísicas y creencias de un pasado superado; su labor era mucho más importante. Más aún, la labor científica, de naturaleza universal, implicaba por fuerza la creación de un lenguaje especializado, “artificial”, capaz de superar las ambigüedades del lenguaje “natural” utilizado por literatos y humanistas. Otros —de ambos bandos— quisieron minimizar la crítica: la brecha no era tan grande; Snow exageraba. Después de todo, algunos pintores y músicos eran matemáticos; ciertos grandes filósofos del siglo XX —de Henri Poincaré y Louis de Broglie a Alfred Whitehead y Bertrand Russell— eran también científicos sobresalientes, y algunos además eran grandes escritores, como el propio Russell, ganador del Premio Nobel de Literatura. Por otra parte, los intelectuales no necesariamente estaban aislados de su contexto social, puesto que muchos participaban en forma activa en las controversias políticas; de nuevo el ejemplo era Russell, pero también Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Hannah Arendt... Sin embargo, a pesar de la persistente resistencia a ponerlas en práctica, las ideas de Snow se convirtieron en una referencia obligada en los debates sobre la cultura académica y su relevancia.

Aunque no intentó definirla de manera perentoria, Snow usaba la palabra cultura en una doble acepción. Por un lado, le daba un sentido antropológico: un conjunto de símbolos, significados, valores y normas prácticas compartido por un grupo humano y transmitido de una generación a otra.³ En este sentido, las dos culturas intelectuales se distinguían de las de otros grupos presentes en la sociedad, y en buena medida se oponían a ellas y hasta las despreciaban. Por otro lado, cultura también significaba el producto de excelencia de la creatividad humana. Así, las culturas intelectuales se habían convertido, por culpa principalmente de las instituciones académicas, en flores de invernadero, en alimento de cenáculos cerrados, incapaces de alcanzar y transformar las socieda-

des que las sustentaban. Ahora bien, una causa fundamental de la cerrazón era el propio divorcio de las ciencias y las humanidades. Romper esta cerrazón y crear una nueva misión cultural para las instituciones académicas era el gran desafío de los intelectuales en el futuro inmediato.

La multiplicación de las culturas intelectuales

Cuatro décadas después de la primera edición de este texto provocador, tenemos que preguntarnos qué ha sucedido en las atmósferas intelectuales y las instituciones académicas, y en particular en las mexicanas. En el lado positivo, puede decirse que la divulgación de la ciencia ya no es una rareza: en los países del primer mundo, pero también —así sea de manera incipiente— en países como el nuestro, encontramos revistas y columnas periodísticas dedicadas a ella, con mayor o menor habilidad, gracias a escritores capaces de traducir el lenguaje “artificial” de los especialistas en un lenguaje “natural” correcto e incluso, en muchas ocasiones, elegante y atractivo, y a artistas gráficos que logran imágenes claras —impactantes algunas de ellas— de las observaciones y operaciones realizadas en los laboratorios. Encontramos también museos de la ciencia, a veces deslumbrantes. Igualmente, las disciplinas humanísticas han reformulado su noción de museo: no se trata ya sólo de lugares donde se acumulan objetos bellos o curiosos sino de esfuerzos didácticos que despliegan ante el gran público las pesquisas sistemáticas y las reflexiones de historiadores, antropólogos y críticos de arte. Otra señal alentadora es la búsqueda, aunque sea tentativa, de contactos interdisciplinarios. En México, por ejemplo, existen intentos muy interesantes de discusión de los fundamentos epistemológicos comunes a las ciencias exactas y las ciencias humanas. La epistemología ha ayudado, asimismo, a los científicos “duros” a reflexionar sobre las conexiones entre diversos tipos de lenguaje, pero también a los humanistas en general a ser más críticos del uso indiscriminado de los conceptos y métodos por los que ordenan su información.⁴

Con todo, hay que estar de acuerdo con el científico mexicano Hugo Aréchiga, quien en un artículo contundente de hace un par de años señaló que la brecha entre culturas no sólo no ha desaparecido sino que se ha multiplicado, puesto que ya existen más de dos culturas intelectuales; por

ello mismo, el papel cultural de la academia se vuelve más complejo, y asimismo se complica la cuestión de la relación entre la sociedad y las elites pensantes.⁵ Snow, en la segunda edición de *Las dos culturas*, señaló el surgimiento de quienes él consideraba la nueva elite: los “historiadores sociales” —entre los que se incluía no sólo a los practicantes de la historia cuantitativa sino igualmente a los de la economía del desarrollo y la sociología prospectiva— que ponían a prueba con métodos empíricos las creencias de los humanistas y expresaban sus resultados en un lenguaje matemático. Pero ya desde entonces se imponía también la presencia de ciertos seres híbridos: los “expertos” o “tecnócratas”.

Quiero referirme ahora a la multiplicación de culturas intelectuales en nuestro país. Hugo Aréchiga identifica tres, una de ellas con dos o tres variedades. A mi juicio, el propio Aréchiga proporciona los elementos para hablar de cinco culturas intelectuales distintas. Lo que diré de ellas es tentativo puesto que, con poquísimas excepciones, los historiadores y los antropólogos no las han estudiado con seriedad.

La primera es la de los intelectuales no académicos. Prefiero llamarlos así y no “intelectuales libres” puesto que no es raro que tengan vínculos con un grupo político o formen grupos de interés en torno a figuras caudillescas. Se trata de artistas y escritores que pueden depender de patrocinios gubernamentales —por ejemplo, hoy, del Sistema Nacional de Creadores o del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes o de fondos estatales similares— o incluso ocupar puestos ocasionales en el sector público, pero que además han encontrado nichos en el mercado. Es decir, el surgimiento de esta categoría permite ya hablar de la existencia de un mercado cultural —para literatos, ensayistas y artistas plásticos— que hace todavía 30 años era embrionario y funcionaba principalmente para los pintores, escultores y novelistas más afamados. La relación de estos intelectuales con el mundo académico es tangencial y puede implicar rivalidades hostiles, sobre todo con los humanistas académicos.⁶

La segunda es la de los científicos “duros” o experimentales, dedicados a la investigación básica, que han logrado ocupar un lugar dominante en muchas universidades y centros académicos, y en las organizaciones científicas (como la Academia Mexicana de Ciencias) y en los organismos públicos de regulación y financiamiento de la investi-

gación (como el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y el Sistema Nacional de Investigadores). Habitan nichos muy especializados —con tendencia a la fragmentación continua— e incluso inaccesibles, pero han conseguido que el estado les otorgue apoyo sin negarles independencia. Con todo, este apoyo es aún mínimo comparado con el que se da a la investigación básica en cualquier país desarrollado; además, no cuentan con patrocinios privados ni existe un mercado para sus productos, que son casi en exclusiva artículos incomprendibles para un público no especializado y publicados en revistas que sólo circulan entre los propios científicos “duros”. Tal vez por ello guardan relaciones de relativa animosidad tanto con los investigadores humanísticos como con quienes realizan investigación aplicada, a quienes consideran sus rivales en la búsqueda de financiamientos públicos.

La tercera es la de los tecnólogos e ingenieros, que de ser considerados simples profesionistas (“gente práctica”) o artesanos sublimados, han ido encontrando un lugar como investigadores tanto en la academia como en ciertas empresas gubernamentales y, poco a poco, en las empresas privadas. Se orientan a la investigación aplicada pero pugnan por ser reconocidos como científicos de alto nivel, como los “duros”. Sus productos son demandados en un mercado cada vez más amplio nacional e internacional, y por ello son menos vulnerables a los avatares del patrocinio gubernamental.

La cuarta cultura intelectual es la de los sociotecnócratas. Muchos de ellos proceden de las huestes humanísticas pero han ido reorientando su investigación, y en general sus labores, de dos maneras. Por un lado —y en esto son descendientes directos de los “historiadores sociales” de Snow—, han adoptado el prurito de los científicos “duros” de utilizar conceptos precisos, incluso “artificiales”, y procedimientos matemáticos. Por otro lado, comparten con los tecnólogos el interés por dirigir su investigación a resultados prácticos, en su caso a proyectos de “ingeniería social”. En esta categoría encontramos a economistas y demógrafos, pero también a muchos sociólogos y politólogos. No pocas veces buscan distanciarse de sus colegas humanistas para presentarse como “científicos verdaderos”. Pero, por otra parte, muchas otras veces buscan dejar las instituciones académicas para colocarse en la alta burocracia política (primero como asesores y luego como funcionarios); de hecho, su influencia en las propias instituciones



Sin título, de la serie "Marca registrada", óleo sobre madera, 12 x 17 cm, 2001.

académicas ha aumentado, por su participación en redes de contactos políticos. Además, empiezan a contar con un mercado como analistas y comentaristas en los medios masivos de comunicación, aunque algunos temen que su involucramiento excesivo en el periodismo pueda distraerlos de la investigación más ortodoxa y hacerles perder prestigio académico.

La quinta y última categoría es, por supuesto, la de los humanistas académicos, entre quienes se cuentan, por ejemplo, los filósofos, los historiadores, los antropólogos, los analistas de la literatura y el arte, y los sociólogos orientados a temas teóricos o que no están muy de moda. En el planteamiento de Snow, ellos son quienes debieran, desde el mundo académico, construir puentes efectivos entre las diversas culturas intelectuales, y entre ellas y la sociedad más amplia. Sin embargo, para cumplir tal misión tendrían que superar un gran obstáculo, creado en buena parte por el dominio

de los científicos "duros" en los organismos de financiamiento académico: a fin de recibir apoyo, o incluso de obtener un empleo atractivo, deben definirse como practicantes de la investigación básica e imitar las prácticas de los científicos "duros", sobre todo la de publicar en revistas altamente especializadas. Pueden escribir en revistas de circulación más alta, o en periódicos, para obtener financiamiento alterno y salir de los recintos cerrados; pero ello, ya se dijo, no es bien visto en la academia si se hace con mucha frecuencia.

Si este panorama de cinco culturas intelectuales responde a la realidad, debemos reconocer que las lógicas interconectadas que las gobiernan no resultan muy esperanzadoras de cara a la problemática planteada por Snow. Es decir, de nuevo nos encontramos con una vida académica que fomenta culturas intelectuales compartimentalizadas. Las únicas salidas posibles de estos compartimentos son a través del mercado o de la tecnología (in-

cluida la “ingeniería social”) al servicio del estado. Claro está que las universidades, y muchos otros centros académicos, tienen programas de extensión y difusión cultural que pueden ser muy creativos y exitosos. Pero, curiosamente, muchas veces para tales programas se contrata *ad hoc* a intelectuales no académicos, desvinculados de la investigación institucional. Es decir, la academia se convierte en mercado para estos intelectuales en lugar de estimular a su propia gente a convertirse en buenos difusores de la cultura.

El mismo Snow se sorprendería quizá de la importancia que ha adquirido el mercado en el desarrollo de las culturas intelectuales. Por supuesto, en Europa, y sobre todo en Estados Unidos, su importancia es infinitamente mayor que en México. Con frecuencia se arguye que, además de dar un papel decisivo a la ciencia en la expansión productiva de los países, la injerencia del mercado en las culturas intelectuales las vuelve más libres, dinámicas y atentas a la realidad social. En México, los discursos oficiales sobre la academia insisten en la necesidad de vincularla al desarrollo nacional sobre todo por medio del mercado. Al respecto, los humanistas académicos y los científicos dedicados a la investigación básica ponen el grito en el cielo: el mercado nunca demandará de una manera directa e inmediata lo que ellos producen. E insisten: la cultura de excelencia, del tipo que sea, no puede depender de la demanda popular. Pero esto nos lleva al segundo debate mencionado al comienzo de esta charla: el del multiculturalismo, reforzado últimamente por el posmodernismo, que cuestiona que las culturas, y por ende los productos culturales mismos, puedan jerarquizarse. Según este planteamiento, expresado aquí de manera caricaturesca, tanto vale el corrido de Rosita Alvérez como la tragedia de *Hamlet*, y un merengue de Willie Colón está en el mismo plano que la *Consagración de la primavera* de Stravinsky. O bien, la limpia realizada por un chamán otomí no tiene por qué ser inferior a la cirugía practicada en un hospital de Rochester. ¿Cómo nos situamos los académicos al respecto?

Multiculturalismo y relativismo versus cultura de excelencia

El discurso del multiculturalismo no es demasiado viejo. Se refiere a un doble reconocimiento: el de la otredad cultural y el de la necesidad de entender y valorar cada cultura en sus propios términos.

Suele nombrarse a Herder como su iniciador; pero él insistía, además, en que cada cultura debía constituirse en nación, con la posibilidad de crear su propio estado, y sus discípulos frecuentemente defendieron nacionalismos delirantes y exclusivos (que no toleraban la otredad dentro de la propia nación); en cambio, el multiculturalismo actual acepta y prescribe que en una misma nación pueden coexistir varias culturas; incluso afirma que hemos llegado a una etapa de la historia mundial en que todas las naciones son multiculturales y deben aceptarse como tales. Más bien, debemos situar el surgimiento de la ideología (y no uso esta palabra en sentido peyorativo) multiculturalista en el contexto del rechazo radical al racismo y el etnocentrismo que constituyeron un aspecto esencial del combate a los fascismos durante y después de la segunda guerra mundial, y de las luchas anticolonialistas en las décadas de los cincuenta y sesenta. Desde 1947, la Asociación de Antropólogos Americanos, bajo la guía de Franz Boas, propuso a la Organización de las Naciones Unidas una declaración de los derechos de las culturas, que nunca se promulgó. Un poco después, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) adoptó como uno de sus documentos fundantes el texto *Raza e historia*, del antropólogo Claude Lévi-Strauss; en él se descalificaba por completo el concepto de raza como una forma científica de clasificar a los seres humanos y se introducía el concepto de cultura para entender la variabilidad y a la vez la unidad del *homo sapiens*: todo grupo humano poseía una cultura distintiva, pero los principios inconscientes que regían cada cultura eran los mismos. La reivindicación de las culturas autóctonas de los pueblos colonizados frente a las del hombre blanco eran una forma necesaria de defender la dignidad de aquéllos y el derecho a forjar un destino propio.⁷

De esta manera, la palabra igualdad, tan cara a los ilustrados y a la revolución francesa, fue cambiando de significado. Ya no se refería al derecho de todos los seres humanos y de todos los pueblos a disfrutar de los beneficios de la Razón, con mayúscula, traídos por la Civilización Occidental, también con mayúsculas. El nuevo sentido anticolonialista de la igualdad se refería a las culturas, todas con minúscula o todas con mayúscula, que en sí mismas tenían idéntico valor como formas de realización vital. Si el colonialismo, arropado en la antropología evolucionista, había despreciado los

conocimientos, las costumbres y las expresiones del mundo no occidental como frutos del “salvajismo” o la “barbarie”, el relativismo cultural emergente, articulado en el lenguaje de la etnología boasiana y la antropología estructuralista, poco a poco oficializado en los documentos de la Unesco, otorgaba “en principio” la misma apreciación, dentro de sus culturas respectivas, a los ritos paganos y a las ceremonias cristianas, a un diagnóstico chamánico y a un electrocardiograma, a la danza de los concheros y al ballet Bolshoi. Ya no era lícito imponer nada a los pueblos no occidentales. Para las posturas más exageradas, ni siquiera era pertinente sugerirles cambios en aras de una mayor eficacia: la racionalidad de los otros era tan apta y eficaz como la nuestra. El papel de la academia, en este contexto, debería centrarse en la documentación de la pluralidad y en la comprensión cabal del valor de la otredad, mediante los métodos de la historia de las mentalidades y la etnocencia.

Contra estos postulados se han manifestado enérgicamente muchos científicos y humanistas —incluso historiadores, antropólogos y sociólogos— del mundo occidental. Una buena síntesis de las manifestaciones antimulticulturalistas es el libro del sociólogo estadounidense Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones*, en el que advierte una dicotomía grave entre las civilizaciones de Occidente, que defienden la razón, el individualismo y el cambio continuo, y las del Oriente, que se fundan en la permanencia de la comunidad y sus tradiciones. Para él tal dicotomía, además de ser una fuente de ulteriores incomprensiones y probables conflictos, no puede aceptarse como inevitable, pues ello implicaría una traición a la razón y la responsabilidad de la inteligencia. El declarar a las otras culturas intocables nos haría ignorar no sólo las aterradoras situaciones de pobreza e insalubridad que viven sino también las violaciones a los derechos humanos disfrazadas de cumplimiento de costumbres diferentes.⁸

A estos argumentos, el filósofo francés Alain Finkielkraut, en *La derrota del pensamiento*, añade la alarma ante la desvalorización que ocurre en los países occidentales del patrimonio cultural propio y de los derechos del individuo a pensar por su cuenta y criticar las verdades establecidas.⁹ Según Finkielkraut el multiculturalismo, con su complacencia relativista, es en buena parte culpable de esta desvalorización, pero a él se ha unido el pensamiento posmoderno, que representa en el fondo

la justificación del consumismo más vulgar. En efecto, el multiculturalismo por lo menos sitúa el valor de los rasgos culturales en el contexto de la cultura a la que pertenecen; en cambio el posmodernismo pretende otorgar calidad estética a la yuxtaposición, a la hibridez cultural, a “los mestizajes y las simbiosis” que crean gustos bastardos y manipulan las demandas de consumo. Así, Finkielkraut maldice los relativismos que nos han llevado a vivir en un mundo asediado por anuncios “espectaculares” y música ambiental melosa o estridente, por muñecas Barbie y ruido de chirimías, por la infraliteratura de las revistas de moda y chismes faranduleros y la infrafilosofía de los gurús de la publicidad, por la pseudosabiduría de los productos esotéricos supuestamente provenientes de culturas no occidentales y la desvergonzada falsedad de la cultura chatarra. Con el pretexto de la globalización se justifica esta colección de aberraciones, que además nos persiguen en la calle, las tiendas y las oficinas, e incluso invaden nuestros hogares por la televisión y la internet.

Para Finkielkraut la única cultura que deben transmitir y defender las instituciones académicas es la que se define como “la vida guiada por el pensamiento”. Ahora bien: “el pensamiento”, según este autor, es el de la persona individual autónoma, libre por principio de toda influencia societal o comunitaria.¹⁰ Arremete contra “la nueva traición de los humanistas” (en abierta alusión al libro clásico de Julien Benda: *La traición de los clerics*, por haber dejado de ser los paladines de la razón autónoma de la ilustración; uno de estos “traidores” sería Lévi-Strauss, quien en otro texto auspiciado por la Unesco (*La mirada distante*) habla de la irreductible influencia de los valores y categorías de la comunidad cultural (en el sentido antropológico) sobre la persona.¹¹ Arremete incluso contra el manifiesto con que el Colegio de Francia —la institución de más prestigio en el mundo académico francés— buscó conciliar “la unidad de la ciencia y la pluralidad de la cultura” y propuso, como misión de las instituciones educativas, conciliar el amor de las tradiciones científicas y filosóficas con la conciencia de su historicidad.¹² Pues, trueno Finkielkraut, ¿no es verdad que la ciencia puede y debe reorientar la cultura? ¿Podemos aceptar al mismo tiempo una ciencia que proclame la racionalidad y una cultura que la niegue? La verdad sea dicha, muchas páginas elocuentes de Finkielkraut son una denuncia justa de las exageraciones de ciertas variedades del multiculturalismo.

Sin embargo, otras de sus páginas son a su vez ejemplos perfectos de las exageraciones y callejones sin salida de ciertas variedades de antimulticulturalismo. Veamos:

- El reconocimiento de la diversidad cultural y el respeto a las otras culturas no implica necesariamente la defensa de posturas relativistas extremas.
- Tampoco implica una visión estática, impermeable a la crítica y al cambio. Las culturas no son mundos cerrados y fatalmente estables, aunque sí tienen sus propios ritmos y direccionalidades.
- Lo que llamamos “cultura occidental” no es simplemente “un producto de la razón”, tiene como una de sus características fundamentales la historicidad y el hibridismo. No puede negar episodios monstruosos, como la esclavitud y el nazismo,¹³ y mucho de lo que celebra como “conquista racional” (la propia ciencia experimental, por ejemplo) se ha ido forjando con las aportaciones de otros mundos cognitivos y valorales.
- ¿De verdad la vulgaridad de la mercadotecnia cultural globalizada es consecuencia de la apertura a la diversidad? ¿No será que el hibridismo occidental es el que invade y vulgariza las culturas no occidentales?
- Dentro del mundo intelectual de Occidente, ¿existe una forma “natural”, “puramente racional”, de jerarquizar las manifestaciones culturales? ¿No tendremos que admitir, con Pierre Bourdieu, que esta jerarquización obedece también a una lógica de poder y dominación?¹⁴

Todas estas cuestiones disputadas merecen más espacio de discusión del que es posible dedicar en este ensayo. Me limito ahora a recordar un texto del antropólogo Clifford Geertz intitulado “Anti-antirrelativismo”, donde se reivindica un nuevo papel de las ciencias humanas y de las propias instituciones académicas: tomar en serio la universalidad de la cultura precisamente en sus manifestaciones plurales.¹⁵ El problema de las posturas antirrelativistas no es que ataquen el relativismo cultural (que en sus versiones radicales convence a muy pocos):¹⁶ atacan, en realidad, las posibilidades universales del ser humano, al querer absolutizar una sola forma de realización vital. Junto al entusiasmo por la razón, hay otro legado de la ilustración europea: el reconocimiento del yo en

el otro. No la celebración de la diversidad como desunión sino como complementariedad. Aceptar el papel creador de la razón y la crítica en la historia no significa decretar la abolición de la variedad de las culturas: significa que todas ellas puedan dialogar entre sí en el reconocimiento de sus diferencias y la búsqueda de una mejor convivencia.¹⁷

Reflexiones finales

Entre ambos debates existen vasos comunicantes. En los dos está en cuestión la posibilidad de una visión inclusiva e integradora de los fenómenos culturales—heredera del apotegma de Terencio: “nada de lo humano juzgo ajeno”—, *versus* las visiones fragmentarias, elitistas y maniqueas. Asimismo, los debates apuntan directamente a las instituciones académicas (universidades y centros de investigación) como responsables principales en la resolución de los problemas puestos sobre la mesa. En el momento actual nos encontramos con una visión neoliberal (pragmática y utilitarista, en términos filosóficos) que priva en los discursos oficiales sobre la educación y la ciencia; según tales discursos, las instituciones de enseñanza e investigación deben privilegiar el trabajo vinculado a la productividad y la solución de problemas prácticos; es decir, se proclama el triunfo de las culturas tecnológica y sociotecnocrática sobre las otras culturas intelectuales, y se dejan éstas al arbitrio del mercado y a merced de subsidios “no prioritarios”. Por supuesto, tal triunfo implica que cualquier apertura hacia mundos culturales considerados “ajenos” sea prácticamente desterrada de la academia, aunque el estado pueda decirse y presumirse multicultural. En otras palabras, en nuestro país—como en muchos otros— se constata la presencia de importantes poblaciones étnicas, con formas de conocimiento y creatividad propias; pero estas formas no se consideran dignas de ser incluidas en las organizaciones que promueven el máximo avance cultural; se relegan, si acaso, al ámbito de la ayuda filantrópica.

Frente a esta reiterada estrechez y compartamentalización, es difícil no coincidir con las advertencias de la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo, de la tan vilipendiada Unesco: en este mundo globalizado, donde gentes de diferentes tradiciones se entrecruzan y comparten los mismos espacios, una visión inclusiva de la cultura es indispensable no sólo para la gobernabilidad sino

también para la sobrevivencia; pero, además, en este mismo mundo globalizado, los descubrimientos científicos vertiginosos obligan a problematizar muy seriamente los impactos de “los avances de la razón”.¹⁸ ¿Puede separarse la discusión de la sustentabilidad biológica de la crítica de los modelos económicos dominantes y de la comprensión de la sustentabilidad cultural? ¿Pueden los científicos “duros” y sus colegas tecnólogos prescindir “ingenuamente” de los argumentos y enfoques filosóficos y éticos al plantear las consecuencias de las investigaciones sobre el genoma humano, la clonación, la preservación y difusión de las bacterias, las telecomunicaciones que pueden abolir la privacidad..? Por conocidas y obvias, las preguntas no son menos importantes.

“Los sueños de la razón producen monstruos” es el título de un capricho goyesco. No sólo monstruos; no se trata tampoco de defender la irracionalidad. Pero no puede probarse que el ejercicio racional sea unívoco, ni que redunde en un solo tipo de actividad o producción. La historia y la antropología nos muestran que —aunque postulemos la unidad de la razón humana— lo que se entiende por racionalidad varía o, si se quiere, que su definición se amplía o estrecha según quién la enuncie. Y no necesitamos ser discípulos de Michel Foucault o de Richard Rorty para entender que la ortodoxia en el pensamiento y la creación artística se relaciona con prácticas sociales complejas que reivindican no simplemente jerarquías intelectuales o artísticas sino también jerarquías entre personas y grupos. Pero las ortodoxias nunca vencen a la libertad de creación: ni Picasso ni Einstein se preocuparon por ajustarse a las definiciones vigentes de racionalidad; por el contrario, ellos fundaron nuevas racionalidades, o nuevas formas de racionalidad. De igual manera, la riqueza de lo humano se manifiesta en diversos modos grupales de ser racional: esto es, en diversas culturas. Lo trágico sería que no existiera esa diversidad: significaría la negación misma de nuestra especie. Pero también es trágico que la diversidad lleve a fracturas y contradicciones: de ahí el imperativo de la unidad en lo diverso. Pero ¿no es eso lo que significa universidad?▲

Notas

1. Snow, Charles Percy. *The two cultures and the scientific revolution (The Rede Lectures)*, Cambridge University Press, 1959. Utilizo la segunda edición, en la que el autor añade una respuesta a sus críticos: *The two cultures: and a second look*, Cambridge University Press, 1964.

2. Las críticas fueron recogidas y aumentadas con bastante ferocidad en el libro (nada compasivo a pesar del título) de Frank Raymond Leavis, *Nor shall my sword. Discourses on pluralism, compassion and social hope*, Chatto & Windus, Londres, 1974.
3. Snow, Charles Percy. *The two cultures: and a second look*, *op. cit.*, p.9.
4. Véase, por ejemplo, García, Rolando (coord.) *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*, Gedisa, Barcelona, 1997.
5. Aréchiga Urtuzuástegui, Hugo. “Las tres culturas de la ciencia”, en *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*, vol.50, núm.2, 1999, pp.37-46.
6. Piénsese en la endémica hostilidad que Octavio Paz y los integrantes del llamado Grupo Vuelta mostraban hacia mucha gente de la UNAM y El Colegio de México. Y en la crítica que los mismos enderezaban contra el llamado Grupo Nexos por vivir de sueldos académicos (del INAH y la UNAM) y además recibir copiosos subsidios gubernamentales (es decir, por no ser intelectuales libres).
7. Lévi-Strauss, Claude. *Race et histoire*, (Collection La Question Raciale Devant la Science Moderne), Unesco, París, 1952.
8. Huntington, Samuel. *The clash of civilizations and the remaking of the world order*, Simon and Schuster, Nueva York, 1996.
9. Finkelkraut, Alain. *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1987 (publicado originalmente en francés como *La défaite de la pensée*, Gallimard, París, 1987).
10. *Ibidem*, p.127.
11. Véase Lévi-Strauss, Claude. *Le regard éloigné*, Plon, París, 1983.
12. Propositions sur l’enseignement de l’avenir, Collège de France, 1985, citado por Finkelkraut, *op. cit.*, pp.100-101.
13. Finkelkraut respondería a este argumento que esos episodios pudieron ser superados por la razón y que el nazismo fue una glorificación de la irracionalidad comunitaria. En las páginas dedicadas a Goethe (37-43) parece admitir que los valores históricos de una comunidad son una condición necesaria del desarrollo humano, pero que esa condición debe ser combatida y superada por la razón autónoma. La pregunta que no responde —y que trataré de abordar luego— es: ¿por qué la razón humana debe producir mecánicamente una sola cultura (esto es, la “occidental”).
14. Véase Bourdieu, Pierre. *La distinción*, Taurus, Madrid, 1988. Por supuesto, Finkelkraut también abomina de Bourdieu.
15. Geertz, Clifford. *Available light. Anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton University Press, 2000, capítulo III.
16. Me ocupé del relativismo cultural en mi artículo “Antropología del conocimiento y conocimiento antropológico: reflexiones aventuradas sobre temas laberínticos”, en García, Rolando (coord.) *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*, *op. cit.*
17. Se empieza a imponer el término interculturalidad: más allá de la simple coexistencia, indica el valor del diálogo no asimétrico. Véase Gimeno, Carlos. *Guía sobre interculturalidad* (Cuadernos Q’anil, 1), Programa de Naciones Unidas sobre el Desarrollo, Guatemala, 2000.
18. Véase, por ejemplo, Pérez de Cuéllar, Javier *et al.* *Our creative diversity*, Unesco, París, 1996, y *World Culture Report 2000: Cultural diversity, conflict and pluralism*, París, 2000.